

A TERRITORIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA E DA IDENTIDADE AMERÍNDIAS

Maria Luiza Vieira¹

Roland Walter²

RESUMO: Este artigo apresenta um estudo comparativo de caráter interdisciplinar e multiétnico que visa tecer traços identitários convergentes entre povos ameríndios, no âmbito da teoria pós-colonial. A fim de compreender o papel da geografia e da territorialidade na construção da memória e da identidade ameríndias, analisamos alguns relatos históricos e antropológicos e textos literários de autoria de Daniel Munduruku (Munduruku/Brasil), Linda Hogan (Chicasaw/Estados Unidos) e Jeannette Armstrong (Okanagan/Canadá). O trabalho divide-se em duas etapas: a primeira, que abarca os fundamentos teóricos e os ilustra através de narrativas históricas, e a segunda, que consiste na análise literária das obras selecionadas.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura ameríndia. Pós-colonial. Identidade cultural. Geografia.

“É difícil mostrar o quanto o nosso orgulho, nossa cultura e nossas vidas têm suas raízes na terra. Não é fácil explicar que proteger e tentar recuperar o controle sobre ela é, na verdade, a maneira de protegermos nossas próprias vidas como índios”³ (ARMSTRONG, 1992, p. 147). Com efeito, as culturas indígenas têm a sua identidade profundamente enraizada na terra. Um exemplo marcante disso é o que ficou conhecido no Brasil como suicídio coletivo dos Guarani-Kaiowá, anunciado em 2012 em carta aberta⁴, como pode ser verificado no trecho abaixo:

Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas. [...]

De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados. Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e

¹ Graduada em Letras pela UFPE e Mestranda em Teoria da Literatura na mesma instituição.

² Pós-doutor em Literatura, é Professor do programa de Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

³ Em tradução livre, “It’s hard to show just how much our pride, our culture and our lives all have their roots in the land. It’s not easy to explain that to protect and attempt to regain control over it is really the way to protect our own lives as Indian people.”

⁴ A comunidade Guarani-Kaiowá, habitante do território Pyelito Kue/Mbarakay (MS), publicou uma emocionante carta aberta às autoridades brasileiras solicitando o seu imediato extermínio, no lugar de retirá-los da sua terra, como propunha o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012.

Revista Língua & Literatura	FW	v. 16	n. 26	p. 59-74	Recebido em: 31 mar. 2014. Aprovado em: 04 jun. 2014.
-----------------------------	----	-------	-------	----------	--

enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. (CARTA, 2012)

Face à perseguição endossada pelos empresários ruralistas da região e à decisão judicial de expulsá-los da terra em que vivem, os Guarani-Kaiowá declaram preferir morrer a terem de se curvar diante da imposição de lhe tirarem do local ao qual pertencem, pois

tirar uma pessoa como se fosse um animal para um lugar que não lhe serve, que não conhece, isso não é qualidade de vida. Viver bem é permanecer na mesma casa onde eu nasci. A terra nos pertence, temos que cuidar dela, da mesma forma que a madeira, o rio e o capim que os porquinhos, as ovelhas e os cabritos comem. [...] não vou amolecer, [...] meu futuro será sempre o mesmo, não vou mudá-lo. Morrerei na minha terra. (PORANTIM apud GRAÚNA, 2013, p. 36)

Qualquer semelhança entre o texto acima, escrito pelo índio Mapuche (Chile) Nicolasa Quintreman, e a carta redigida pelos Guarani-Kaiowá não é mera coincidência. O fato é que, guardadas as inúmeras peculiaridades e especificidades que cada etnia indígena carrega, pode-se afirmar que elas possuem um importante traço em comum, que é o papel que a geografia⁵ representa para eles enquanto povo, pois, como explica Gráuna, há uma confluência interétnica natural entre esses povos, “pois, sendo filhos da terra, trabalham para manter o equilíbrio da Mãe-Terra” (GRAÚNA, 2013, p. 61) e, “apesar de que as nossas tradições são tão diversas quanto as tribos que as praticam e as vivem, elas são todas centradas na terra e na vida selvagem”⁶ (ALLEN, 1992, p. 78). Destarte, partimos do pressuposto de que, para os povos indígenas aqui observados, a terra representa a extensão dos próprios seres que nela habitam. Sendo assim, a significação que é dada às invasões do homem ocidental em suas terras é bastante *sui generis*, pois, para o índio, a destruição da terra é a destruição da vida como um todo.

“Há milhares de anos, a vocação enunciativa dos povos indígenas ecoa como sinal de sobrevivência e continuará ecoando contra os conflitos gerados pela cultura dominante”

⁵ Tomemos emprestado de Walter o termo “geografia”, que abarca “paisagem/ natureza/ lugar/ espaço/ terra” (WALTER, 2012, p. 139).

⁶ Em tradução livre, “For most indigenous societies the land is a unifying force – the land represents a home, a livelihood, a religion”.

(GRAÚNA, 2013, p. 72). Assim sendo, o presente artigo visa verificar como as culturas dominantes têm tentado apagar essas marcas das tradições autóctones nas Américas através de práticas de desterritorialização, e como a resistência a esses deslocamentos, pautada na interface geografia/identidade, tem se manifestado na literatura ameríndia contemporânea. Para tal fim, será feito um estudo comparativo de caráter multiétnico, trazendo à discussão alguns relatos históricos que dialogam com os textos ameríndios que serão aqui analisados.

1 O ÍNDIO E A TERRITORIALIDADE

“Você sabia que não existe nenhuma palavra na língua Sioux para isso? *Possuir* a terra. Não existe em nenhuma língua nativa”. Retirado do filme *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio* (*Bury My Heart at Wounded Knee*), o diálogo supracitado ilustra uma questão um tanto estranha ao Ocidente mas bastante recorrente em comunidades indígenas, a saber, a relação que elas encerram com a geografia, pois, “para a maioria das sociedades indígenas, a terra é uma força unificadora – a terra representa o lar, a sobrevivência, a religião” (DELORIA, 1985, p. 49). Em outras palavras, a terra, para a maioria das tradições indígenas, não possui o valor de *território*, se entendermos que este “tem suas origens na chamada geografia política, [e que ele] é tradicionalmente associado às relações de poder que o constituem” (SAQUET; CANDIOTTO; ALVES, 2010, p. 58).

Trata-se do caso Zo'é. Como se explicitou no Relatório de Identificação desta Terra Indígena (Gallois & Havt, 1998). A noção zo'é de *-koha* [Território Indígena] traz elementos importantes para entender sua concepção de “território”, embora não corresponda a uma tradução deste conceito. *-Koha* possui uma abrangência mais ampla, no sentido de “modo de vida”, “bem viver” ou “qualidade de vida”, o que significa que as condições ambientais, ecológicas e materiais são componentes obrigatórios na definição. (GALLOIS, 2004, p. 1)

Foi o caso também dos primeiros momentos da colonização do Brasil, pois, como assinala Raffestin (2010), quando os portugueses chegaram ao solo brasileiro, verificaram que o território não era delimitado, visto que esse conceito não fora construído pelos nativos. A história tem se repetido incessantemente, com alguns casos interessantes. Em 1878, no Paraná, como elucida Cunha (2012), os índios de Garapuava demonstraram o seu apego ao seu território tradicional quando, para a surpresa do governo central, recusaram-se a receber as terras que lhes foram

ofertadas, preferindo lutar pela recuperação das suas, que tinham sido ocupadas por duas fazendas.

Porém, embora seja verdade que a maioria dos povos nativos das Américas comunga de uma relação com a terra na qual está inscrita a sua própria identidade, sabemos que cada comunidade aborígene tem sua forma de organização social, onde está inserida a noção de territorialidade, como demonstram inúmeros estudos antropológicos, como os de Gallois (2004), Carneiro da Cunha (2012) entre outros. Logo, faz-se necessário ressaltar que optamos por fazer, no amplo cenário das culturas ameríndias, um recorte dos casos em que a hipótese aqui levantada se comprova, não deixando de considerar, todavia, que há uma grande diversidade de práticas sociais – e, por conseguinte, territoriais – entre os incontáveis povos indígenas que habitam as Américas que podem, porventura, divergir da tese aqui defendida.

Feita essa ressalva, a fim de evitar uma possível generalização homogeneizante das culturas ameríndias, dar-se-á continuidade à discussão aqui iniciada. Já foi dito que, para muitos povos tradicionais, a terra não representa território em seu sentido político. Mas o que fazer então quando o espaço desses povos é invadido arbitrariamente, sendo-lhes impostos novos costumes e línguas, e ameaçando a vida que tentavam manter naquela terra? Se, mesmo diante do choque cultural causado pela intromissão do Ocidente nas civilizações nativas da América, os índios continuassem a desconhecer o conceito de territorialidade, isso seria altamente desastroso, pois, “assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” (SAID, 2011, p. 39). É o que acontece desde a invasão das Américas no século XV até as atuais políticas de desterritorialização, em cujo bojo está o cerne da ideologia do colonialismo, que busca “ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais” (BOSI, 1999, p. 15). No caso da colonização do Brasil, essa intenção foi declarada desde os primeiros momentos da chegada dos portugueses, como pode ser verificado na Carta de Pero Vaz de Caminha, endereçada ao então rei de Portugal, Dom Manuel I:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, *não têm, nem entendem em nenhuma crença*. E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de

fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, *esta gente é boa e de boa simplicidade*. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da *sua salvação*. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim. *Eles não lavram, nem criam*. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. (CARTA de Pero Vaz de Caminha, p. 13, grifos nossos)

É evidente que o autor da Carta e os outros tripulantes da expedição portuguesa procuraram se informar acerca das práticas sociais dos nativos da terra de Vera Cruz, o que os levou a um conhecimento um tanto superficial sobre a gente que habitava o local. É que “a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas” (BENEDICT, 1972, apud LARAIA, 2009, p. 67). Com efeito, o que se depreende desse relato é, primeiramente, a visão eurocêntrica que está impregnada nas lentes e nas linhas de Caminha. Não encontrando ele semelhança qualquer entre seus costumes e aqueles dos povos que encontraram no Monte Pascoal (BA) e tendo “uma visão desencontrada das coisas”, o escrivão da frota cabralina logo concluiu que eles eram uma “gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva” (p. 10), ignorando as suas formas de organização social, que fugiam à lógica europeia. E isso justificaria, a seu ver, a imposição dos seus próprios costumes e crenças e a subjugação dos nativos do Brasil. Caminha deixa bastante claro, na Carta, que não havia interesse algum na cultura dos moradores do Novo Mundo, muito pelo contrário: eles tinham de ser “salvos” pela cruz cristã – e “amansados” pela espada portuguesa.

O mesmo aconteceu na colonização espanhola no Chile, conforme aponta Boccara (2007) ao escrever sobre a ausência de um poder político centralizado entre os Mapuches e sobre o fato de que “os grupos não conheciam a figura onipotente e onisciente do deus cristão e, por conseguinte, os espanhóis pensavam, seus membros não distinguiam o bem do mal, o bom do mau, o justo do injusto” (BOCCARA, 2007, p. 63). Em ambos os casos, ocorreram diversas lutas contra a colonização, até porque, como ensina Edward Said, “em quase todos os lugares do mundo não europeu a chegada do homem branco gerou algum tipo de resistência” (SAID, 2011, p. 10).

Do fatídico “encontro” de culturas no Brasil, por sua vez, resulta um dos fatos mais vergonhosos da história brasileira: estima-se que havia, no Brasil quinhentista, milhões de

habitantes nativos, e hoje são apenas pouco mais de 800 mil índios que habitam o país, segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012). A autora apresenta, ainda, um panorama histórico acerca dos direitos dos indígenas sobre as terras, mostrando, por exemplo, que o próprio D. João VI reconhecia os direitos originários dos índios sobre as suas terras, ao declarar “devolutas as terras conquistadas aos índios a quem havia declarado guerra justa” (CUNHA, 2012, p. 71). Mais adiante, Cunha relata que José Bonifácio reconhece os índios como “legítimos senhores” (p. 72) das suas terras. No entanto, há um profundo abismo entre essas afirmações e o que ocorreu de fato na nossa história, principalmente a partir do século XIX, quando a política de desapropriação de terras indígenas se intensificou no Brasil. A “Lei das Terras”, de 1854, que propunha a “concessão” – a própria ideia de “concessão” de terras é arbitrária, visto que os nativos do Brasil deveriam ter, de fato, domínio sobre o seu território – de terras a índios, foi constantemente burlada, conforme resume Cunha abaixo:

Na verdade, a Lei das Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. [...] encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se as aldeias a pretexto de que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lote dentro delas; reverterem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma pequena burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total. (CUNHA, 2012, p.79)

Como postula Alfredo Bosi, “o olho do colonizador não perdoou, ou mal tolerou, a constituição do diferente e a sua sobrevivência” (BOSI, 1999, p. 62). O colonizador português não aceitava os modos de vida que encontraram aqui: incomodava-lhe o fato de os índios andarem nus. Incomodava-lhe a sua suposta “falta de ordem”, de cultura, e de religiosidade – reduzida, pelos portugueses, ao Cristianismo. O índio incomodava o português. E hoje incomoda o brasileiro. Parece-nos que o povo brasileiro aprendeu bem a ideologia do colonialismo, e, até hoje, permitir que esses povos nativos tenham poder sobre a sua terra ainda é, para muitos, inaceitável, como já foi dito aqui no caso dos Guarani-Kaiowá e como acontece em tantas outras

histórias no continente americano. O filme já aqui comentado, *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio*, é um bom exemplo disso. Ele conta a história do que ficou conhecido como Massacre de Wounded Knee, que ocorreu na região da Dakota do Sul, nos Estados Unidos, em Dezembro de 1890. Os índios Lakota-Sioux, da reserva indígena de Pine Ridge, estavam organizando um ritual de dança dos espíritos (*Ghost Dance*), pois Wovoka, uma entidade sagrada, iria vir ao encontro daqueles que praticassem a dança e vivessem harmoniosamente, a fim de restaurar a paz na terra, que estava fadada a perecer devido à ação do homem ocidental. Segundo a crença, a Terra iria voltar ao seu estado aborígene, onde não haveria a intromissão dos brancos. Ao tomarem conhecimento disso, as autoridades estadunidenses baniram a dança e, depois de algumas investidas contra os Sioux, foram enviadas tropas até a reserva, no dia 29 de dezembro, onde o chefe Big Foot acampava com aproximadamente 350 homens, mulheres e crianças, que protestavam contra a proibição da sua prática religiosa. O conflito resultou na morte da maioria dos índios que ali estavam, incluindo o seu líder, Big Foot, o que representou uma grande derrota pra os Sioux. As cenas do massacre foram exibidas vívida e emocionantemente no filme de Yves Simoneau, e refletem a intolerância do dominador com o diferente, o que é curioso, pois, no filme, os soldados sentem-se ameaçados com a profecia de Wovoka, apesar de sempre terem desdenhado das crenças indígenas. De fato,

“os direitos dos povos indígenas de expressar o seu amor à terra, de viver seus costumes, sua organização social, suas línguas e de manifestar suas crenças nunca foram considerados de fato. Mas, apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo” (GRAÚNA, 2013, p. 15)

É nesse cenário que surge a crítica pós-colonial, definida por Homi Bhabha como “testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno” (BHABHA, 2013, p. 275) e que vem na contramão do colonialismo, concedendo voz e vez para povos silenciados há séculos. Conforme explica Ella Shohat (1992), o pós-colonial não remete ao final do colonialismo: ele dá conta das experiências diaspóricas de povos do Terceiro Mundo em centros metropolitanos, bem como os sincretismos culturais inscritos no encontro do Primeiro com o Terceiro Mundo. Ela esclarece, ainda, que o prefixo “pós”, de pós-colonial, antes de representar uma ruptura com o passado, significa um “ir além” desse colonialismo, ou seja, de

novas práticas de colonialidade e uma consequente tentativa de superação e resistência a essas práticas, que perduram até os dias atuais. Como explana brilhantemente Said,

“os escritores pós-imperiais do Terceiro Mundo, portanto, trazem dentro de si o passado – como cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silencioso fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência”. (SAID, 2011, p. 332)

Assim sendo, as obras literárias produzidas sob a ótica do pós-colonialismo buscam recontar a sua história nos seus próprios termos, indo de encontro às narrativas oficiais, tradicionalmente feitas a partir da perspectiva do dominador e que, de acordo com Aleida Assmann (2011), não configuram uma asseguração identitária. A literatura que interessa a este artigo parte de relatos que eternizam a memória oriunda dos conflitos instaurados pelo colonialismo e pelo pós-colonialismo, visto que a situação do índio “não está despartada da sua escrita. A sua história de vida (auto-história) configura-se como um dos elementos intensificadores da sua crítica-escritura, levando em conta a história do seu povo” (GRAÚNA, 2013, p. 20). E, devido ao fato de as comunidades indígenas possuírem uma forte tradição oral, faz-se necessário ressaltar a importância daquilo que Maurice Halbwachs (2006) chama de “memória coletiva”, que pode ser definida, em linhas gerais, como uma memória construída e compartilhada por pessoas que viveram uma mesma situação, e cuja estabilidade “está vinculada de maneira direta à composição de subsistência do grupo” (ASSMANN, 2011, p. 144).

2 O AMERÍNDIO E A LITERATURA DE RESISTÊNCIA

“A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização” (GRAÚNA, 2013, p. 15). Mostrar como essas vozes outrora exiladas comunicam a sua formação identitária diante do conceito de territorialidade é o que será feito a partir de agora, através da análise de *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da minha memória*, de Daniel Munduruku (2001); *Slash*, da Okanagan (Canadá) Jeannette Armstrong (1992); e *Mean Spirit*, da Chicasaw (Estados Unidos) Linda Hogan (1990).

Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinam? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapassar todos os obstáculos que surgirem no caminho. Ele sabe aonde quer chegar e sabe que vai chegar, não importa o que tenha de fazer para isso. Ele sabe que o destino dele é unir-se ao grande rio Tapajós, dono de todos os rios. Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem. Caminhar lentamente, mas sem parar. Temos de acreditar que somos parte deste rio e que nossa vida vai se juntando a ele quanto já tivermos partido desta vida. Temos de acreditar que somos apenas um fio na grande teia da vida, mas um fio importante, sem o qual a teia desmorona. Quando você estiver com esses pensamentos outra vez, venha para cá ouvir o rio. (MUNDURUKU, 2001, p. 31)

Esse é um dos ensinamentos de Apolinário, o avô do personagem central do livro de Munduruku, que tentava fazer com que seu neto, que morava na cidade, “lugar de muito barulho e maldade” (p. 30), compreendesse a significação dos costumes da aldeia. Depois desse momento no rio, retratado de forma encantadora pelo autor, o protagonista, que havia desvalorizado a vida na aldeia e superestimado os costumes da cidade, voltou a desfrutar da convivência na aldeia. Mais adiante, o seu avô diz algo comungado por outros ameríndios, deixando uma importante mensagem para o neto, pautada nos princípios animistas da sua cultura, quando afirma que o “nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia os seres da natureza não merece viver” (MUNDURUKU, 2001, p. 33).

O mesmo pode ser observado no trecho a seguir: “Inquietações da terra, ele os disse, ocasionam inquietações da vida e do sono”⁷ (HOGAN, 1990, p. 39). Essa foi a resposta que Michael Horse, personagem do romance *Mean Spirit*, de Linda Hogan, deu às pessoas que o consultavam sobre os pesadelos que estavam tendo constantemente. Horse era, para a tribo Osage, uma espécie de conselheiro, que previa acontecimentos e interpretava sonhos. Situados numa região do estado de Oklahoma rica em petróleo, os índios Osage estavam sofrendo diariamente as consequências da extração do mineral, como pode ser visto no seguinte trecho:

A água desapareceu para sempre daquela terra, as árvores mortas, e a grama, uma vez alta e rica, estava preta, queimada. Os carros passavam por essa vista horrível, e, não muito longe, passavam por outros campos de petróleo, onde bombas, alimentadas com diesel, trabalhavam dia e noite. Esses campos machucados eram barulhentos e escuros.

⁷ Em tradução livre, “disturbances of earth, he told them, made for disturbances of life and sleep”.

A terra se tornara preta, da cor do óleo. Chamas azuis ergueram-se e rugiram como tochas de gás em combustão. *A terra sangrava óleo.*⁸ (HOGAN, 1990, p. 53, grifos nossos)

A descoberta de petróleo em Oklahoma, em 1922, além de resultar na destruição da terra – e consequente destruição da vida do povo como um todo, que dependia da agricultura e da pecuária –, deu causa que os índios também sofressem uma perseguição sistemática por parte do governo estadunidense, que visava tomar a terra da população nativa da região para explorá-la livremente, como pode ser observado em *Mean Spirit*. Os Osage lutaram, o quanto puderam, contra a ocupação das terras que eram suas por direito, contra o mundo branco movido a dinheiro, que parecia não compreender a importância da manutenção de uma vida harmônica e sustentável na natureza.

Há outra bela passagem do livro de Linda Hogan, que ilustra o papel da memória coletiva na construção da identidade da personagem Lettie Graycloud através de uma emocionante narração. Depois da misteriosa e inexplicada morte de seu namorado dentro de um presídio e da morte de outros familiares de Lettie, ela faz a seguinte reflexão:

Enquanto lá sentava, na grama da água nascente, sentindo o cheiro do solo erodido, ela estudou as suas mãos. Sua pele estava seca e fina. Ela pensou sobre a história das suas mãos. *Elas eram como as da sua avó, era feita delas.* A mãe de Belle. A sua avó, que veio para Oklahoma através da Trilha das Lágrimas⁹. Soldados haviam forçado as pessoas para o oeste, para longe da sua terra natal em Mississippi. Eles foram violentados e vencidos, forçados a desistir de tudo que havia sido suas vidas, até que eles não pensavam em nada além de como continuar a preservar a sua raça ferida, sua tribo devastada. Ao longo da trilha, quando mulheres caíam e choravam a morte de crianças assassinadas pelos soldados, os outros a levantavam, a traziam para junto deles e diziam “Temos que continuar. Dê um passo à frente. Ande adiante conosco, irmã”. *E então Lettie olhou para as suas mãos, e elas eram as mãos delas.*¹⁰ (HOGAN, 1990, p. 210, grifo nosso)

⁸ Em tradução livre, “the water was gone from that land forever, the trees dead, and the grass, once long and rich, was burned black. The cars passed by this ugly sight, and not far from there, they passed another oil field where pumps, fueled by diesel, worked day and night. These bruised fields were noisy and dark. The earth had turned oily black. Blue flames rose up and roared like torches of burning gas. The earth bled oil”.

⁹ A Trilha das Lágrimas é o nome dado às migrações forçadas de povos indígenas para o estado de Oklahoma, por volta do ano de 1831.

¹⁰ Em tradução livre, “As she sat there, in the spring grass, smelling the turned soil, she studied her hands. Her skin was dry and thin. She thought of the history of her hands. They were like her grandmother’s hands, were made up of them. Belle’s mother. Her grandmother who had come to Oklahoma over the Trail of Tears. Soldiers had forced the line of people west, out from their Mississippi homeland. They were beaten and lost, forced to give up everything that had been their lives until they thought of nothing more than how to go on, to preserve their wounded race, their broken tribe. Along that trail, when women would fall and weep over a child who had been killed by the soldiers, the others lifted her up, took her along with them, saying “We have to continue. Step on. Walk farther along with us, sister.” And so Lettie looked at her hands and they were their hands.”

O momento acima é um dos mais tocantes do romance de Hogan, pois pinta com cores vívidas todo o sofrimento pelo qual os Osage passaram na luta pela sua geografia.

Em *Slash*, de Jeannette Armstrong, a relação do homem com a geografia chegou ao extremo de salvar a vida do protagonista da trama, Tommy, que se encontrava preso por um crime que não cometera. Ele, que estava planejando dar fim à sua vida, começou a se recordar dos momentos que passou em meio ao seu povo e em meio à natureza selvagem, e teve sua alma renovada através dessa rememoração, afirmando que “depois disso eu fiquei bem. O aperto no meu peito parecia ter desaparecido. Acho que posso dizer que eu me senti um pouco livre, apesar de estar na prisão”¹¹ (ARMSTRONG, 1992, p. 68). Depois de preso, Tommy começou a se envolver na luta pelos direitos dos indígenas na América do Norte, viajando pelo Canadá e Estados Unidos para participar de manifestações e reuniões do American Indian Movement (AIM), que exerce uma forte militância até hoje. Em uma dessas ocasiões, estando ele afastado da sua família há já algum tempo, Tommy sentiu-se muito mal, e concluiu que precisava retornar à sua terra, onde estava havendo a tradicional dança de inverno, para que pudesse voltar a se sentir bem. Ainda no início do livro, antes das reviravoltas pelas quais Tommy passou, as palavras do seu avô já ecoavam a necessidade de preservação da sua identidade cultural:

Orgulhe-se de ser índio. Não se preocupe com suas roupas ou com sua aparência ou com a forma como você fala. Nós somos o povo que tem o direito de estar aqui. Não estamos invadindo de algum lugar e forçando uma ocupação. Lembre-se disso toda vez que algum deles disser algo ruim para você. Você sabe quem você é.¹² (ARMSTRONG, 1992, p. 23)

O livro de Armstrong levanta a questão da identidade tribal, presente ao longo de todo o livro, e reafirmada no final da trama, quando Tommy afirmou ter reconhecido que ele nunca poderia estar sozinho, pois carregava consigo o peso do seu povo. A autora nos apresenta, ainda, uma identidade coletiva que ultrapassa o tribal, no momento em que índios de vários povos da América do Norte se unem contra a dominação dos governos e em prol dos seus direitos, quando

¹¹ Em tradução livre, “After that I was okay. The tightness in my chest seemed to have gone. I guess you could say I felt free, kind of, even though I was in prison”.

¹² Em tradução livre, “Be proud that you’re Indian. Don’t worry about your clothes or your looks or how you talk. We are the people who have every right to be here. We ain’t sneaking in from somewhere and pushing our way in. Remember that everytime one of them says anything bad to you. You know who you are.”

o protagonista afirma que “um forte sentimento de união persistia em meio às pessoas. Ninguém questionava a qual tribo a pessoa pertencia; todos eram índios e isso era suficiente”¹³ (ARMSTRONG, 1992, p. 181).

A identidade grupal presente em *Slash*, além de representar a coletividade dos povos indígenas, representa, também, a resistência cultural dos índios das Américas. Expulsos das suas terras, humilhados, negligenciados e perseguidos, os remanescentes dos povos ameríndios encontraram na resistência cultural a sua única forma de sobrevivência. Jeanette Armstrong (1992) nos mostra que o governo – no caso, o Canadense, mas isso também foi verdade nos Estados Unidos e no Brasil, visto que as políticas em todo o continente americano buscaram o mesmo objetivo – deu apenas duas opções aos indígenas: assimilação ou exclusão – que se dava na forma de desapropriação, prisão, ou morte –, o que os levou a buscar na resistência uma terceira opção. Como muitos ameríndios encontraram no álcool e nas drogas a fuga da sua dura realidade e muitos outros sofriam puramente de uma depressão profunda, começaram a surgir locais que ficaram conhecidos como “*survival schools*” (ou “escolas de sobrevivência”, em português), que eram uma espécie de retiro espiritual, onde se procurava a paz interior através do retorno à vida simples e tradicional dos índios e da manutenção da cultura indígena. Após um ano muito difícil, Tommy, o protagonista, foi levado a um desses locais por um ameríndio que atuava como conselheiro do lugar. Diariamente, ocorriam reuniões nas quais todos conversavam sobre como era difícil ser índio em meio à invasão do mundo ocidental, e sobre os conceitos centrais das culturas indígenas, baseados na premissa de que a única maneira de proteger a cultura é praticando-a – o que corrobora com o pensamento de Bosi, para o qual a cultura “é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social” (BOSI, 1999, p.16). Pra-cwa, o avô de Tommy, explica que os índios esqueceram, por muito tempo, que eles eram um povo, que tinham as suas leis concedidas pelo Criador, e não por um governo qualquer. Ele disse, também, que, apesar de eles terem perdido a batalha contra o governo, eles haviam ganhado algo muito maior, que fora a volta do seu povo para os velhos costumes, o retorno ao pensamento tradicional.

¹³ Em tradução livre, “A strong feeling of unity persisted among the people. Nobody questioned which Band or which Tribe a person belonged to; everybody was Indian and that was good enough”.

Nós temos assistido com repulsa à deterioração dos lagos desde então. Para nós, toda a ideia de colocar merda nos lagos, rios ou córregos é não somente estúpido, mas um crime. Sabe, para nós, a água é sagrada. Nós todos dependemos dela. Sabemos que alguém ou alguma coisa precisa beber dessa água para viver. Até os animais sabem disso. (ARMSTRONG, 1992, p. 215)¹⁴

Fica evidente, a partir da leitura dos textos literários e históricos aqui analisados, que a significação que é dada pelos indígenas à geografia extrapola os limites do pensamento ocidental. Para os ameríndios, a destruição da terra e os deslocamentos forçados das comunidades aborígenes causam danos não só no tocante à vida prática dessas sociedades, mas chegam também a ferir a própria identidade e o próprio espírito dos envolvidos nesse embate. A luta pela geografia, na qual eles foram forçados a entrar, os marcou com cicatrizes irreparáveis, que são traduzidas na literatura em belas obras como as de Munduruku, Hogan e Armstrong, e que chamam a atenção do leitor para a causa indígena. Muitos povos aborígenes já foram dizimados da América desde a sua invasão no século XV, muitas culturas foram soterradas, muitas vozes silenciadas, muito da natureza já foi destruído. É preciso que as civilizações ocidentais, no lugar de travarem batalhas contra essas culturas milenares, aprendam com elas um modo de vida mais sustentável e que permita a convivência com o diferente. Por essa razão, a disseminação da literatura ameríndia faz-se extremamente necessária, visto que ela traz à tona questões importantes para a humanidade como um todo. É munido de esperança no potencial dessa literatura que esse artigo se faz possível. Esperamos que, de alguma forma, contribuamos para a construção de novos horizontes.

Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada
Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz
Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
Chega de matar minha cantigas e calar a minha voz.
Não se seca a raiz de quem tem sementes
Espalhadas pela terra pra brotar.
Não se apaga dos avós _ rica memória
Veia ancestral: rituais pra se lembrar
Não se aparam largas asas
Que o céu é liberdade
E a fé é encontrá-la.
Rogai por nós, meu pai - Xamã
Pra que o espírito ruim da mata

¹⁴ Em tradução livre, “We have been watching with disgust the lakes get worse since then. To us, the whole idea of putting shit into the lakes, rivers or streams is not only stupid, but a crime. You see, to us, the water is sacred. We all depend on it. We know somebody or something needs to drink from that water to live. Even the animals know this.”

Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
 Rogai por nós _ terra nossa mãe
 Pra que essas roupas rotas
 E esses homens maus
 Se acabem ao toque dos maracás.
 Afastai-nos das desgraças, da cachaça e da discórdia,
 Ajudai a unidade entre as nações.
 Alumiai homens, mulheres e crianças,
 Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão.
 Dai-nos a luz, fé a vida nas pajelanças,
 Evitai, ó Tupã, a violência e a matança.
 Num lugar sagrado junto ao igarapé
 Nas noites de luas cheia , ó Marçal, chamai
 Os espíritos das rochas pra dançarmos o Toré.
 Trazei-nos nas festas da mandioca e pajés
 Uma resistência de vida
 Após bebermos nossa chicha com fé.
 Rogai por nós, ave-dos céus
 Pra que venham onças, caititus, siriemas e capivaras
 Cingir rios Juruena, São Francisco e Paraná.
 Cingir até os mares do Atlântico
 Porque pacíficos somos , no entanto.
 Mostrai nosso caminho feito boto
 Alumiai pro futuro nossa estrela
 Ajudai a tocar as flautas mágicas
 Pra vos cantar uma cantiga de oferenda
 Ou dançar num ritual Iamak.
 Rogai por nós, Ave-Xamã
 No Nordeste, no ul toda a manhã
 No Amazonas, agreste ou no coração da cunh.
 Rogai por nós, araras , pintados ou tatus
 Vinde em nosso encontro
 Meu Deus _ Nhendiru!
 Fazei feliz nossa mint
 Que de barrigasndias vo renascer.
 Dai-nos cada dia a esperança Porque s pedimos terra e paz
 Pra nossas pobres- Essas ricas crianças.
 (POTIGUARA)

TERRITORIALITY AND AMERINDIAN MEMORY AND IDENTITY CONSTRUCTION

ABSTRACT: This paper presents an interdisciplinary, multi-ethnic and comparative study that aims to trace similar identity marks among American Indians, within the context of post-colonial studies. A few texts were analyzed in order to comprehend the role that geography and territoriality play in the construction of the Native memory and identity, such as historical and anthropological accounts, as well as literary texts written by Daniel Munduruku (Munduruku/Brazil), Linda Hogan (Chicasaw/USA) and Jeannette Armstrong (Okanagan/Canada). This work is divided into two sections: the first covers the theoretical basis and how the theory converges with the historical narratives; the second, on the other hand, consists of the literary analysis of the selected texts.

KEY-WORDS: Native literature. Post-colonial. Cultural identity. Geography.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1992.

ARMSTRONG, Jeannette. *Slash*. Penticton, British Columbia: Theytus, 1992.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOCCARA, Guillaume. “Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial”. *Revista Tempo*, v. 12, n. 23, p. 56 – 72, 2007.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BURY *My Heart at Wounded Knee*. Direção: Yves Simoneau. [S.I.]: HBO, 2007. (133 min).

CARTA da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. Comissão Pastoral da Terra, Goiânia, 23 out. 2012. Disponível em: <<http://www.cptnacional.org.br/index.php/noticias/13-geral/1293-carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil#sthash.QbwxPXt6.dpuf>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

CARTA de Pero Vaz de Caminha. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Paulo. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=572>>. Acesso em: 24 mar. 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DELORIA, Vine (Org.). *American Indian Policy in the Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.

GALLOIS, D. T. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” In: _____.; RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições territoriais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Traduzido por Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HOGAN, Linda. *Mean Spirit*. Nova Iorque: Ballantine Books, 1990.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 23. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LITTLE, P. “*Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*”. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. (Série Antropologia nº 322).

MUNDURUKU, Daniel. *Meu Vô Apolinário: um mergulho no rio da minha memória*. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

RAFFESTIN, C. Uma concepção de território, territorialidade e paisagem. In: _____; PEREIRA, S. R.; COSTA, B. P.; SOUZA, E; B. C. (Orgs.). *Teorias e práticas espaço-temporais*. Expressão Popular: São Paulo, 2010.

POTIGUARA, Eliane. *Oração pela libertação dos povos indígenas*. Disponível em: <<http://elianepotiguara.blogspot.com.br/p/poesias.html>>. Acesso em: 24 mar. 2014.

SAID, E. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAQUET, M. A.; CANDIOTTO, L. Z. P.; ALVES, A. F. Construindo uma concepção reticular e histórica para estudos territoriais. In: _____; PEREIRA, S. R.; COSTA, B. P.; SOUZA, E; B. C. (Orgs.). *Teorias e práticas espaço-temporais*. Expressão Popular: São Paulo, 2010.

SHOHAT, E. “*Notes on the Postcolonial*”. *Social Text*, Duke University Press, n. 31/32, p. 99-113, 1992.

WALTER, Roland. “Entre Gritos, Silêncios e Visões: Pós-Colonialismo, Ecologia e Literatura Brasileira”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 137-168, 2012.